1

D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques et culture religieuse réformiste sur la Côte de Guinée

Marie MIRAN

Depuis la période coloniale et plus encore l'ère des indépendances, la région côtière de l'Ouest africain qui s'étend du Sud-ivoirien au Sud-béninois – et au-delà, au Sud du Nigeria – s'est distinguée par la perméabilité de ses frontières nationales aux cultes traditionnels et néo-prophétiques ainsi qu'aux Églises chrétiennes, tout spécialement évangéliques. Comme l'attestent les contributions de cet ouvrage, la mobilité de leurs acteurs à travers les territoires des États et le déploiement de leurs réseaux internationaux le long du littoral continuent d'insuffler à cet espace religieux un dynamisme exceptionnel. L'histoire des mouvements islamiques sur la côte de Guinée et leur dimension transnationale sont par contraste peu connues. Seules quelques rares études ont souligné la vitalité des connexions supralocales de la mission Ahmadiyya (Fisher, 1963 ; Hanson, 2003) et de la confrérie Tidjaniyya Niassène de Kaolack ou Tarbiyya (Hiskett, 1980 ; Kane, 1997), toutes deux bien implantées au Sud du Ghana. Cet article entend poser quelques jalons pour combler ces lacunes, en s'attachant de manière privilégiée à la mouvance islamique dite « réformiste », appellation générique faisant ici référence aux individus, associations, écoles, activités ou médias musulmans non-identifiés par une allégeance soufi[1]. Ce

---

1. Outre les *turuq*, on exclut aussi la Ahmadiyya et les mouvements chi'ites et tablighs, dont l'ancrage international n'est plus à démontrer et dont l'influence sur les sociétés africaines, à l'exception de la Ahmadiyya au Ghana, reste dans l'ensemble circonscrite.

terme que les intéressés eux-mêmes qui récusent tout écart vis-à-vis de l'orthodoxie, n'utilisent jamais, n'est guère satisfaisant et reflète la vraie difficulté à nommer cette nébuleuse musulmane, plurielle et non-centralisée (voir aussi Roy, 2002 : 79 et Sivan, 2003 : 26). Toutes précautions prises, il permet néanmoins d'identifier une « communauté de savoir » (Brenner, 2000) homogène si ce n'est uniforme, dont l'importance relative et la visibilité surtout urbaine, n'ont cessé de s'accentuer sur la scène islamique depuis les années 1970 et plus encore 1990. Cette étude retrace à grands traits les trajectoires locales des mouvements réformistes ivoiriens, ghanéens et béninois, leurs ouvertures à l'international et leurs éventuelles convergences, dans le contexte des grandes villes côtières que sont Abidjan, Accra, Cotonou et Porto Novo. Selon les sources secondaires disponibles, il est également fait référence au cas de Lomé au Togo. Dans le discours de certains groupes chrétiens et de gouvernements occidentaux, repris et amplifié par nombre de médias internationaux après le 11 septembre, l'existence de réseaux ou filières islamiques s'étendant jusqu'aux rives les plus lointaines du monde musulman a pris à la fois un caractère d'évidence et une connotation fort négative. Cette étude met en question ces visions idéologiques, en s'attachant aux aspects sociaux et culturels autant que politiques des mouvements réformistes considérés.

Entre savane et océan : l'islam ouest-africain dans son contexte côtier

Quoique le détail de l'évolution des mouvements réformistes reste en définitive façonné par le contexte local et national dans lequel ils s'inscrivent, une approche comparative de la sous-région a le mérite de mettre en lumière les facteurs communs à l'origine de l'émergence d'une culture et société islamiques « côtières » analogues dans leur diversité. Ces dernières se sont en effet développées de manière sinon séparée du moins différente de celles de la savane septentrionale, plus anciennement et largement islamisée et plus ancrée dans la tradition. Pour emprunter la terminologie de Kopytoff (1987), reprise par Chauveau dans le cas ivoirien (2000), la zone de contact forêt-savane représente une frontière intérieure non seulement écologique mais aussi socio-culturelle. Comme l'ont déjà souligné Delval (1981a) et Nicolas (1981), cette frontière a eu et continue d'avoir un impact profond sur le devenir de l'islam et des musulmans établis entre savane et océan.

Sauf exceptions régionales, l'islam n'est vraiment apparu dans le Sud de la Côte d'Ivoire, du Ghana, du Togo et du Bénin qu'avec la période coloniale. Venu du Nord avec les colporteurs dioula et hausa ou par voie

de mer avec les tirailleurs et commis sénégalais ou nigérians des Français et des Britanniques[2], puis renforcé par les conversions de migrants installés dans les quartiers séparés des musulmans de la zone forestière et méridionale, appelés *dioulabougous* ou *dioulakros* en Côte d'Ivoire et *zongos* du Ghana au Bénin, l'islam s'est renforcé numériquement tout en prenant, au yeux des autochtones qui lui furent longtemps réfractaires, le caractère d'une religion étrangère, associée à la culture ethnique du groupe local musulman dominant. De fait, la langue de l'islam tendait à se confondre avec le parlé vernaculaire dioula, hausa ou yoruba et les pratiques islamiques avec les traditions coutumières. Graduellement, quoique non sans résistance comme le prouvent les tensions entre autochtones et étrangers qui ont ponctué l'histoire de la Côte d'Ivoire et du Ghana, l'islam a pris lentement racine dans les contrées méridionales. Outre l'apport démographique à l'islam des migrations internationales qui se sont amplifiées après les indépendances, des ruraux animistes issus d'ethnies forestières et lagunaires ont rejoint la communauté musulmane depuis le réveil islamique des années 1970 ainsi que nombre de chrétiens urbains de classe moyenne et supérieure. Les musulmans sont restés partout minoritaires, selon des proportions nationales différentes, sujètes à controverse car peut-être minorées : 38,6 % en Côte d'Ivoire, 15,6 % au Ghana, 13,7 % au Togo et 20,6 % au Bénin[3]. Contrairement aux idées reçues, la plupart des musulmans de Côte d'Ivoire (Bassett, 2003) et du Ghana (Levtzion, 1969 : 310) ainsi que nombre de ceux du Togo et du Bénin vivent dorénavant dans le Sud. Abidjan, Accra, Lomé et Cotonou sont devenus de grands centres islamiques, concurrençant ou supplantant les bastions traditionnels du Nord. En s'intégrant durablement à l'économie sociale et culturelle du littoral de Guinée, l'islam a cessé d'être exogène au contexte côtier. En relevant le défi des réalités de la scène locale, il a développé une interprétation du dogme et une sociabilité religieuses originales.

Le pluralisme confessionnel a favorisé la coexistence paisible entre musulmans et chrétiens (et animistes). S'il y eut des tensions et des divisions religieuses, elles furent en effet plus intra- qu'inter-communautaires. Le vécu quotidien des relations islamo-chrétiennes liées au voisinage, au travail, aux mariages mixtes ou à la socialisation dans les mêmes écoles, laïques mais aussi chrétiennes, a élevé la tolérance religieuse en tradition vigoureuse dans toute la sous-région. Depuis les années 1970, des expé-

2. Les côtes du Bénin virent aussi s'installer d'anciens esclaves musulmans d'origine en majorité yoruba, que les abolitionnistes aidèrent à rapatrier du Brésil.

3. Pour la Côte d'Ivoire : *Recensement général de la population et de l'habitation de 1998*. Pour le Ghana : *Population and Housing Census 2000*. Pour le Togo : *International Religious Freedom Report*, 2003 : http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2003/23758.htm. Pour le Bénin : *Recensement général de la population et de l'habitation 1992*.

riences de dialogue inter-religieux se sont par ailleurs multipliées. Initiées au départ par l'Église catholique dans la ligne du Concile de Vatican II, elles ont été reprises et remodelées par une élite musulmane soucieuse d'inscrire l'esprit de tolérance et de paix sociale au cœur de son interprétation de l'islam. Les violences inter-confessionnelles qui ensanglantent épisodiquement le Nigéria voisin ont servi à cet égard de mise en garde et de contre-modèle. A Accra par exemple, l'amir ghanéen de la Ahmadiyya, Maulvi A. Wahab Adam, a pris l'initiative dans les années 1980 de la création d'un *Forum of Religious Bodies* pour favoriser, en temps de crise, la rencontre entre chrétiens et musulmans et l'élaboration de déclarations publiques communes[4]. En 1995 à Abidjan, les principales organisations musulmanes, chrétiennes et animistes ont soutenu, en s'érigeant membres fondateurs, l'initiative du Forum des confessions religieuses lancée par deux laïques, un Ivoirien et un Béninois, dans le cadre de leur Groupe d'études et de recherches sur la démocratie et le développement économique et social en Côte d'Ivoire (GERDDES-CI)[5]. A ce jour dirigé par le Senior Évangéliste Ediémou Blin Jacob de l'Église du Christianisme Céleste, le Forum n'a fait que redoubler ses activités et prises de position conciliantes depuis les troubles d'octobre 2000 et de septembre 2002, convaincu que les problèmes ivoiriens actuels sont de nature politique plus que religieuse[6]. Au Bénin, le Cercle d'études et de recherches Islam et développement (CERID) que dirige Mohammed Bachir Soumanou, a organisé en collaboration avec la Ligue islamique des droits de l'homme (LIDH) les séminaires « Dialogue islamo-chrétien et religions traditionnelles à l'heure du renouveau démocratique » en 1993 et « Dialogue pouvoirs publics, partis politiques et communautés religieuses à l'heure du renouveau démocratique au Bénin » en 1994[7]. Nulle déclaration n'est plus emblématique de ce vœu musulman de tolérance et de refus du *jihad* que celle de Yacouba Fassassi, président de séance en 1992 d'une assemblée constitutive d'un organe suprême (mort-né) pour unir les musulmans béninois, devant

---

4. Entretiens avec Maulvi A. Wahab Adam, Osu Nyaniba Estate, Accra, 1er septembre 2002 et avec le *Rev. Father* Mathew Adisei du National Catholic Secretariat, Tetteh Queshie Circle, Accra, 6 septembre 2002. Côté musulman, outre la Ahmadiyya, le secrétariat du *National Chief Imam* et la *Federation of Muslim Councils* siègent régulièrement à ce Forum.

5. Entretien avec Djiguiba Cissé, imam du Plateau et Honoré Guié, président du GERDDES-CI, Plateau, Abidjan, 22 août 2001.

6. Voir par exemple le quotidien ivoirien *Le Jour*, 31 mars 2003.

7. *La Lumière de l'Islam* (Bénin), n° 35, 1995. Entretien avec Bachir Soumanou, Cotonou, 7 avril 2003.

> « mettre [le] pays à l'abri du danger qui viendrait de l'extérieur, celui d'un soi-disant panislamisme, système politico-religieux basé sur la conception d'une religion unique et jalouse de ses prérogatives avec tout ce que cela comporte forcément de fanatisme aveugle et belliqueux et d'intolérances »[8].

Sur tout le littoral atlantique, l'élite musulmane a durablement interagi avec les chrétiens. En Côte d'Ivoire peut-être plus qu'ailleurs, elle a été fortement influencée par le *modus operandi* social et intellectuel de l'Église catholique, notamment quant au mode centralisé de gestion communautaire, aux stratégies de communication, à l'usage des langues européennes, aux tactiques missionnaires et à l'action sociale (Miran, 2000).

Bien que la chronologie soit différenciée selon les pays et n'exclut pas des périodes de récession, les régions forestière et côtière de l'Ouest africain ont toutes enregistré, depuis les années 1950 voire plus tôt, de forts taux de croissance économique, reléguant le Nord dans un sous-développement relatif. La floraison de mégapoles tentaculaires en fut une manifestation. Les grandes cités portuaires furent le théâtre de processus rapides de modernisation sociale et de l'avènement de formes occidentales ou vernaculaires de modernité. La généralisation de l'accès au système éducatif de type moderne, laïque, gratuit et de langue européenne, ouvrant la porte aux professions libérales ou de cadres et d'intellectuels du public et du privé, fut, pour une petite élite de musulmans urbains, un formidable vecteur de mobilité sociale. C'est de ses rangs qu'est sortie une nouvelle classe d'entrepreneurs musulmans. En prenant de l'ampleur et la conscience de sa spécificité, celle-ci s'est posée en médiatrice entre, d'un côté, l'élite religieuse traditionnelle, au discours souvent conservateur et méfiant envers le changement, et de l'autre, l'élite des arabisants formés dans les *madrasas* locales ou les universités du monde arabo-islamique, favorisant une rhétorique plus radicale, en ce qui concerne les femmes en particulier (les influences réciproques contribuent cependant à estomper les frontières entre ces groupes). Forts de leur triple culture africaine, islamique et occidentale, ces jeunes réformistes prônent un islam en phase avec les besoins de l'époque et de la société locale. Tout en restant fermement ancrés dans l'orthodoxie, ils font preuve d'une grande inventivité dans le travail islamique et dans la reformulation du dogme dans un sens plus libéral et plus moderne. Quoique les résistances à la montée en puissance des jeunes réformistes n'apparaissent pas aussi virulentes dans les zones méridionales que dans le Nord, elles ne sont pas absentes pour autant. La nouvelle élite musulmane préside aux destinées de la société musulmane

8. *Iqraa Afrique* [Bénin/États-Unis], vol 2, n° 6, novembre décembre 1992 – janvier 1993.

d'Abidjan depuis le début des années 1990 ; à Cotonou, elle s'émancipe rapidement de la vieille garde des chefs musulmans, mais elle reste encore très soumise à cette dernière à Accra.

Les musulmans des pays du golfe de Guinée ont par ailleurs adopté une approche similaire face à l'État colonial puis national. Minoritaires, ils l'ont en effet été dans un sens non seulement démographique mais aussi politique. Peu présent dans les cercles du pouvoir, l'héritage islamique n'a guère laissé d'empreinte sur la construction nationale et les institutions officielles. En Côte d'Ivoire, cette marginalisation fut en partie le fait d'une discrimination habilement déguisée qu'orchestra le régime de Félix Houphouët Boigny. Tout en finançant nombre de mosquées, le président ivoirien s'est en effet toujours refusé à l'autonomisation politique de la sphère musulmane, freinant en particulier l'ouverture vers le monde arabo-islamique : jusqu'en 1993, la Côte d'Ivoire n'avait même pas de relations diplomatiques officielles avec l'Arabie Saoudite. Cette subordination s'est aggravée sous les régimes successifs d'Henri Konan Bédié, de Robert Guéi et de Laurent Gbagbo à cause de la politique dite de l'ivoirité, provoquant le déclassement des Dioula et des musulmans en citoyens de seconde zone[9]. Au Ghana, au Togo et au Bénin cependant, la marginalisation politique des musulmans n'a jamais reflété de volonté délibérée de mise à l'écart de la part des gouvernants. Comme en témoignait Yaaya Salouf Alihou, l'un des pionniers du milieu associatif réformiste à Cotonou, la situation réfléchissait plutôt la désorganisation et l'éclatement de la société musulmane et son penchant pour le commerce au détriment des affaires publiques[10]. Chez les réformistes de tous ces pays, la décennie 1990 a marqué une nouvelle étape de prise de conscience politique et le début de revendications et d'activités engagées dans la sphère publique au nom de l'entité musulmane nationale. Musulmans ivoiriens, ghanéens, togolais et béninois n'ont cependant jamais rompu avec leur approche pragmatique d'accommodation constructive vis-à-vis de l'État « infidèle ». Dans l'esprit de la tradition *suwari* de séparation de l'islam et du politique, de retrait de la gestion de l'État et de refus du *jihad* (Wilks, 1984), ils prônent l'intégration de leur communauté au sein de l'État-nation et non l'islamisation de ce dernier. Ils défendent même les principes de laïcité et de démocratie et ne s'en prennent, comme en Côte d'Ivoire, qu'aux dérives inégalitaires de ces idéaux fondateurs. Sur ces questions, aucun courant « radical » n'a fait dissidence.

---

9. Voir par exemple les n° 78 et 89 de *Politique africaine* consacrés à la Côte d'Ivoire.
10. Entretien avec Yaaya Alihou, Cotonou, 4 avril 2003.

Mouvements réformistes dans les villes du littoral

Cotonou et Porto Novo : une lente renaissance

La spécificité du Dahomey a été l'émergence précoce, à Porto Novo, d'une élite musulmane francophone qui a concouru à rehausser la réputation de « Quartier latin de l'Afrique » de la colonie. Dès les années 1930, l'intelligentsia bourgeoise et commerçante yoruba de la ville, ayant pris conscience du retard des musulmans par rapport aux chrétiens, avait créé une association dite *Ançarou-Dine* pour lutter contre les préjugés associés à l'islam et éduquer les musulmans, notamment les dits « musulmans-cognac »[11]. En 1936, elle obtenait l'autorisation d'ouvrir une école primaire privée musulmane, dénommée Léon Bourguine en l'honneur du gouverneur de l'époque, pour enseigner le programme officiel français en complément aux cours d'instruction religieuse[12]. En 1946, à l'initiative d'Abdel Kader Serpos Tidjani, Yoruba porto-novien salarié de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), une poignée de fonctionnaires musulmans créait la Jeunesse musulmane franco-dahoméenne, pour « l'émancipation de l'Islam »[13]. La JMFD fonda le premier journal islamique du pays, en français, le trimestriel *Islam Dahomey* qui aurait inspiré aux catholiques locaux le lancement de leur propre bulletin, *La Croix*[14]. Au début des années 1950, l'initiative fut reprise par l'Élite Musulmane du Dahomey, pour lutter, entre autres, contre les tendances à la sécularisation et pour défendre les intérêts des élèves musulmans des écoles françaises. L'EMD publia le journal *La Voix de l'Islam*, envoya les premiers contingents d'étudiants dans le monde arabe et parraina la naissance de la Jeunesse étudiante musulmane du Dahomey (JEMD), qui vit le jour en 1956 dans l'enceinte de l'école la plus prestigieuse de toute la colonie, le collège classique et moderne Victor Balo de Porto Novo. Son premier président fut l'élève Machioudi Dissou, aujourd'hui ancien doyen à la retraite de la faculté d'agronomie de l'Université nationale du Bénin à Abomey-Calavi et auteur d'un opuscule sur l'histoire de l'islam à Porto Novo (Dissou, 1999). Dans une certaine mesure, toutes ces associations

---

11. Entretien avec le Professeur Machioudi Dissou, Porto Novo, 14 avril 2003. Tous nos remerciements pour ses critiques sur une version antérieure de cet article.

12 Archives nationales du Bénin, dossier 4E9/19, document signé pour l'association Ançarou-Dine, Porto Novo, 13 juin 1936. Le niveau secondaire a été ouvert après l'indépendance.

13. Entretien avec Yaaya Alihou, Cotonou, 5 et 7 avril 2003 et *La Lumière de l'Islam*, n° 23, 18 mars – 2 avril 1993.

14. *La Lumière de l'Islam*, n° 23, 18 mars – 2 avril 1993.

préfiguraient les préoccupations des réformistes de la scène contemporaine, à savoir la promotion d'un islam non-sectaire, non centré sur le soufisme et distinct de l'héritage ethnique auquel il était souvent confondu (héritage yoruba à Porto Novo ou hausa et dendi à Cotonou). C'est ainsi que la capitale coloniale fut aussi le théâtre des premiers conflits entre modernistes, partisans de l'explication du sermon du vendredi prononcé en arabe, et traditionalistes, opposés à cette « innovation »[15].

Passés ces débuts prometteurs, le mouvement associatif islamique connut stagnation et revers après l'indépendance. Nombre de ses animateurs délaissèrent le militantisme religieux pour des carrières dans l'administration et la politique et furent happés par la tourmente des coups d'État et de l'instabilité gouvernementale qui fut le lot du Dahomey jusqu'à l'arrivée au pouvoir du colonel Mathieu Kérékou en 1972. De nouvelles associations islamiques d'envergure nationale, désormais basées à Cotonou, furent contraintes au silence, comme le Front d'action musulmane du Dahomey (FAMD), dissous après le coup d'État de 1963. Créée en 1961, l'Union culturelle des jeunes musulmans du Dahomey (UCJMD) facilita la mise en place de l'Union islamique du Dahomey, en 1966, avec le concours de l'Union musulmane du Togo et de la Ligue islamique mondiale. Dotée d'un bureau exécutif national de 21 membres présidé par Paraïso Ali Crespin, l'UID devait être la grande fédération des musulmans du pays. Des désaccords entre factions porto-noviennes concurrentes émergèrent cependant dès le congrès constitutif et minèrent toutes les activités du groupe[16]. Fin 1974, la proclamation de l'idéologie marxiste léniniste, bien que non assortie d'une interdiction des associations confessionnelles, précipita la mise en veilleuse défensive de toutes les organisations musulmanes.

L'ouverture politique de 1983 entraîna une reprise modérée des activités islamiques. Pour aller de l'avant et s'ajuster au nouveau nom du pays, l'UCJMD se mua en 1983 en l'Organisation pour la culture islamique du Bénin, dirigée par Yaaya Salouf Alihou, inspecteur général de la banque commerciale du Bénin. Plus inclusive que l'UCJMD dans son recrutement, l'OCIB conserva le même objectif d'éducation des musulmans, surtout francophones, à l'islam, par l'organisation de cours et de conférences et la publication de pamphlets[17]. En 1984 naquit l'Union islamique du Bénin (UIB) mais le congrès constitutif en fut aussi le dernier. Avec l'aide de l'OCIB et de la *World Association of Muslim Youth* (WAMY), l'Union de la Jeunesse Musulmane du Bénin (UJMB) fut créée en 1989

15. Entretien avec Machioudi Dissou, Porto Novo, 13 avril 2003.
16. *La Lumière de l'Islam*, n° 23, 18 mars – 2 avril 1993.
17. Entretien avec Yaaya Alihou, Cotonou, 7 avril 2003.

comme organe de l'UIB, mais rien de concret n'en sortit. En dehors de l'encadrement du pèlerinage à la Mecque, l'UIB ne poursuivit aucun de ses programmes. Par contre, les divisions internes y faisaient rage : en 2003, un étudiant avait même choisi le cas de la fédération musulmane pour un mémoire de sociologie traitant des tendances scissionnistes des organisations religieuses au Bénin[18]. Depuis la mort du premier président de l'UIB, Liamidi Kélani, par ailleurs imam de la mosquée centrale de Jonquet (Cotonou), à la fin des années 1990, aucun consensus ne s'est dégagé sur le nom d'un successeur. L'actuel titulaire du poste, également imam de Jonquet, Ousmane Aboubakar, est très controversé. D'aucuns lui reprochent d'avoir pratiqué le maraboutage. Bien qu'officiellement elle existe toujours, l'UIB est ainsi tombée en léthargie.

L'ouverture démocratique de 1990 suscita, comme en Côte d'Ivoire, une floraison de nouvelles associations musulmanes, parmi lesquelles l'Association pour la promotion de l'islam au Bénin, le Cercle d'études et de recherche islam et développement, le Rassemblement islamique pour la paix et le développement ou l'Union des femmes musulmanes du Bénin. C'est pour tenter de regrouper les énergies ainsi libérées et pallier les déficiences de l'UIB que fut créée, en 1992, une nouvelle fédération, la Conférence nationale des associations islamiques du Bénin, ou CONAIB-Shoura[19]. Convoquée par une trentaine d'associations sous la houlette de hautes personnalités de l'État, l'assemblée constitutive de la fédération tourna cependant court à la suite d'un différend entre le secrétaire général et le président, Dr Yacouba Fassassi, ancien fonctionnaire du FMI à Washington et grand maître de l'ordre soufi d'origine iranienne des Nimatullahi, accusé de servir ses intérêts. Comme dans le cas de l'UIB, la CONAIB-Shoura continue d'exister dans les textes mais pas dans les faits. Ce nouvel échec des musulmans du Sud-Bénin laissait la communauté divisée et désorientée. La multitude des ONG islamiques sponsorisées par le monde arabo-islamique, elles-mêmes divisées et souvent peu performantes, n'a pas modifié la situation.

Longtemps restées à l'écart des cercles du pouvoir et sans représentation associative formelle, les jeunes générations d'arabisants et d'intellectuels réformistes francophones posaient toutefois sur le terrain des actes qui venaient lentement transformer ces réalités. Traditionnellement orientés vers le Nord du pays et le Nigeria voisin, de jeunes musulmans dahoméens

18. Bawa El-Rachidi, étudiant en maîtrise de sociologie-anthropologie à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines de l'Université nationale du Bénin à Abomey-Calavi, préparait au printemps 2003 un mémoire intitulé *Causes et gestion des conflits au sein des institutions religieuses* : *le cas de l'UIB*.

19. *Iqraa Afrique*, vol 2, n° 6, novembre décembre 1992 – janvier 1993.

se tournèrent aussi, dans les années 1960, vers les *madrasas* que l'Égypte avait fondées à Cotonou, à Lomé et à Sokodé au Togo. Dans les années 1970, les universités des pays du Golfe s'ouvrirent également à eux ; leur retour au pays commença dans les années 1980. Au total, le nombre des diplômés du monde arabo-islamique est demeuré modeste : dans son étude consacrée aux arabisants du Bénin, Galilou Abdoulaye l'estimait à environ 500 sur tout le pays au début du XXIe siècle (Abdoulaye, 2003 : 139). Comme le soulignait ce chercheur, la position sociale des arabisants était par ailleurs précaire, à la fois au sein de la société nationale en raison de la non-reconnaissance officielle de leurs diplômes, ce qui les confinait au seul marché du travail islamique, et au sein même de la communauté musulmane, du fait de l'hostilité des vieux chefs musulmans et des cheikhs soufis qui, critiques envers leur approche de l'islam, se refusaient au partage de leurs prérogatives religieuses. Dans le Nord-Bénin, les arabisants ont pu prendre de l'importance et créer, comme à Malanville, leur *Yan Izala* sur le modèle nigérian (Abdoulaye, 2003 : 140). Mais dans le Sud-Bénin, ils sont restés très minoritaires et n'ont pas formé d'organisation propre. Ils se sont cependant rapprochés des intellectuels francophones, qui, en 1979, avaient mis sur pied la Communauté islamique universitaire du Bénin, basée à l'Université d'Abomey-Calavi dans la banlieue de Cotonou et qui était restée informelle jusqu'à son enregistrement en 1997 (Hounkpatin, 1998). Suivant l'exemple ivoirien (voir infra), elle s'est reconstituée, en 2000, en l'Association culturelle des élèves et étudiants musulmans du Bénin (ACEEMUB), en vue d'élargir son champ d'action aux collèges et aux lycées. Une Amicale des intellectuels musulmans du Bénin (AIMB) s'est constituée par la suite pour assurer l'encadrement des jeunes actifs.

L'un des arabisants entouré d'intellectuels francophones les plus en vue de Cotonou depuis la fin des années 1990 est l'imam Mohamed Ibrahim al-Habib. Son père, Wowo Ibrahim dit Malam Yaro, décédé en 2002 à l'âge de 85 ans, était l'imam de la mosquée centrale *zongo* de Cotonou et un cheikh fort respecté de la confrérie Tidjaniyya niassène. Après des études au Koweït, al-Habib rentra à Cotonou en 1995 et succéda à son père, malade, à la tête de la mosquée en 1999. Certains le disent partisan d'une version sunnite stricte de l'islam, d'autres l'héritier en privé des connaissances mystiques de son père. Ainsi les disciples de Malam Yaro s'opposèrent-ils violemment à la nomination du fils, sans pouvoir obtenir sa démission.

En proposant un message religieux rénové, al-Habib attire de plus en plus de cadres, venus de l'extérieur du *zongo* (son prêche est en arabe et en hausa mais une version française imprimée est distribuée simultanément aux fidèles le vendredi). Sur financement de la communauté et de bienfaiteurs extérieurs, des travaux d'extension transformèrent la mosquée devenue

trop petite en un lieu de culte monumental de 12.000 m² et d'une capacité totale de 29.666 places[20]. Depuis 2000, la mosquée héberge les studios de la FM islamique « La Voix de l'Islam », qui émet en français, en arabe et en 21 langues vernaculaires[21]. Bien que l'imam al-Habib ne soit pas le grand imam de Cotonou (titre réservé à l'imam de Jonquet) et que son audience soit limitée à l'espace urbain de la capitale, la radio qu'il supervise lui a donné un avantage comparatif sur ses concurrents : en saison sèche, elle peut être captée jusqu'à Abomey.

Pour la gestion de la mosquée, de la radio, du journal *Al-oumma al-islamia* et des affaires de la communauté, l'imam Ibrahim al-Habib s'est entouré d'une équipe dynamique de jeunes réformistes francophones et arabisants. C'est cette équipe qui a relevé le défi de l'absence de hiérarchie institutionnalisée chez les musulmans du Bénin et proposé un nouveau genre de regroupement communautaire pour dépasser les blocages d'antan, souvent dus à des problèmes d'argent et de personne, en la forme d'une plate-forme d'échange entre associations dont l'autonomie serait préservée. Moins une fédération centralisée qu'un réseau de synergies comme son nom l'indique, le Réseau des associations et ONG islamiques du Bénin (RAI) a vu le jour à la mosquée centrale *zongo* de Cotonou le 11 novembre 2000. A sa tête : un Conseil national du Réseau, formé principalement des présidents des associations participantes et dont la présidence est tournante, pour minimiser les risques d'accaparement du pouvoir et de compétition interne. Une quinzaine d'associations et d'ONG se sont affiliées, dont l'ACEEMUB et l'AIMB. Outre diverses activités d'éducation et d'entraide sociale, la plus importante réalisation du Réseau à ce jour a été la coordination de la deuxième édition du Colloque international des musulmans de l'espace francophone, en 2002 (CIMEF, détails ci-après). D'après *Al-oumma al-islamia*, le pari du Réseau n'était pas pour autant gagné fin 2002. En forme de cri d'alarme, un article faisait état du mécontentement de certaines autorités religieuses, des réticences de diverses associations et ONG à collaborer, et même de dysfonctionnements au niveau du groupe des intellectuels[22]. La nouvelle superstructure de l'islam au Bénin doit encore gagner la confiance du grand public musulman en apportant les preuves concrètes de ses engagements oraux.

---

20. Brochure intitulée « Premiers pas dans l'Islam », signée de l'imam Ibrahim al-Habib, n.d.

21. Entretien avec l'imam Ibrahim al-Habib, mosquée centrale zongo, Cotonou, 3 avril 2003.

22. *Al-oumma al-islamia*, n° 11, 6 décembre 2002.

Accra : des intellectuels à l'assaut des divisions de la communauté musulmane

Les premières associations islamiques d'Accra remontent au début des années 1930 et préfigurent les divisions durables qui se formalisèrent dans les années 1950 et qui caractérisaient toujours le paysage islamique urbain à la fin du XXe siècle.

Un premier groupe était formé de natifs *ga* d'Accra qui s'étaient convertis à l'islam au contact des migrants musulmans hausa et yoruba mais qui entendaient par ailleurs préserver leur identité ethnique et leur lieu d'habitation en dehors du *zongo* (quartier séparé des étrangers). Leur association prit d'abord le nom de *Ga Muslim Aboriginal Society*[23]. Avant de se convertir à l'islam, ses dirigeants avaient pour la plupart été christianisés, aussi l'influence du christianisme était-elle forte. Dès les années 1930, l'association ouvrit des *Sunday schools* en reprenant la pédagogie catéchistique et où, à défaut de Coran disponible, l'islam était enseigné aux enfants à partir d'une Bible en anglais commentée en langue *ga*[24]. La modernité de cette approche apparentait ce groupe aux Ahmadis, en majorité des convertis *fante, ewe* et *wale*, dont le quartier général était, depuis 1924, implanté à Saltpond (Fisher, 1963). L'élargissement de la communauté musulmane indigène aux convertis *fante, asante* et autres originaires du Sud provoqua une série de divisions internes qui ne furent résolues qu'en 1957, l'année de l'indépendance du Ghana, quand Yushah [Yuashue] Aryee créa une fédération des associations musulmanes indigènes appelée *Ghana Muslim Mission*. Aujourd'hui basée dans le quartier de Korle Gonno où elle dispose d'une mosquée, d'une école et de bureaux, la GMM d'Accra coordonne de nombreuses branches et diverses associations semi-autonomes dans les villes et régions de l'intérieur.

Le deuxième groupe était composé de migrants de tous horizons, essentiellement hausa et yoruba, peuplant les *zongos* d'Accra. Il est à l'origine de la création, en 1932, de la *Gold Coast Muslim Association* (Pobee, 1991 : 114 et Allman, 1991 : 3-4) dont est issue la *Ghana Muslim Community* (GMC), qui ne prit de l'importance qu'après 1966 (Pellow, 1985 : 431). La plupart des musulmans étrangers étaient affiliés à une confrérie, la plus importante étant la Tidjaniyya dont le rayonnement fut encore accru dans les années 1950 par les visites de Cheikh Ibrahim Niass (Mumuni, 2002 : 143). Réputés les plus instruits des musulmans locaux et forts de leur supériorité numérique, les Hausa ont dominé le leadership religieux non seulement de la communauté des migrants mais de

23. Entretien avec Abdul Razak Tettey de la GMM, Korle Gonno, Accra, 30 août 2002.

24. Entretien avec Suleman Kassim Quartey de la GMM, Korle Gonno, Accra, 6 septembre 2002.

toute l'Accra musulmane, ne serait-ce que sur un plan symbolique, ce qui a nourri des tensions et provoqué des disputes avec les autres migrants, surtout yoruba. L'imamat des grandes mosquées de la ville a souvent été leur et le *hausa* est devenu et est resté la *lingua franca* de l'islam au Ghana. Uthman Nuhu Sharubutu, imam de la grande mosquée Abossei Okai d'Accra et *National Chief Imam* du Ghana depuis 1985, est un Hausa non-anglophone et le cheikh des Tidjanis niassènes du pays. Les musulmans des *zongos*, plus traditionalistes d'un point de vue religieux mais aussi social que les adeptes de la GMM, sont par ailleurs restés soumis à l'autorité de leurs chefs tribaux. Le *Council of Muslim Chiefs*, émanation de la GMC, fut institutionnalisé à Accra dans les années 1950 et leurs représentants assistent toujours les imams dans leurs fonctions communautaires. Héritage historique du colonialisme britannique, cette forte présence des chefs coutumiers musulmans ne se retrouve ni au Bénin, ni en Côte d'Ivoire.

La lutte nationaliste entraîna une politisation de la communauté musulmane et de nouvelles divisions au sein même des *zongo* d'Accra et de Kumasi. En 1953, la *Gold Coast Muslim Association* se transforma en *Muslim Association Party* (MAP), en opposition au Convention People Party (CPP) de Kwame Nkrumah, qui répliqua par la création du *Muslim Council* et du *Muslim Youth Congress* (Balogun, 1987 et Allman, 1991). Après l'indépendance, Nkrumah promut le *Muslim Council* en organe para-officiel de représentation de tous les musulmans du pays, ce qui provoqua l'antagonisme de la GMM hostile à la suprématie des Hausa et des étrangers dans les affaires islamiques du Ghana. Aussi la GMM créa-t-elle, en 1968, son propre *Supreme Council for Islamic Affairs*, qui n'avait pas l'assentiment de la GMC mais celui du régime militaire qui avait renversé Nkrumah en 1966. Les luttes de pouvoir qui se traduisaient en xénophobie entre musulmans autochtones et étrangers (*indigenous and alien Muslims*) culminèrent en 1969-70 à l'heure des expulsions massives de migrants illégaux décidées par le régime républicain de Kofi Busia. Dans les *zongo*, les musulmans ghanéens originaires du Nord du pays – Dagbani, Gonja, Wala – se désolidarisèrent des non-nationaux. Passée l'épreuve de force, les musulmans étrangers cherchèrent à se redéfinir en tant que « Ghanéens non-indigènes » (Kobo, 1999 : 4). Les tensions intra-musulmanes diminuèrent par la suite mais sans jamais se résorber entièrement.

Les régimes qui se sont succédé au rythme effréné des coups d'État et des transitions démocratiques jusqu'au début des années 1980, tentèrent tous d'apporter une solution aux divisions musulmanes en favorisant la constitution de fédérations unitaires, depuis le *National Council of Islamic Affairs* sous la IIe République (1970) jusqu'à la *Federation of Muslim Councils* qui reçut l'appui moral et logistique de Kadhafi, sous le régime de Jerry Rawlings (1984 et 1987 ; Mumuni, 1994 et 2002). Mais

ces institutions, plus politiques que religieuses et toutes cooptées par les pouvoirs en place, ne purent réconcilier durablement les musulmans. Les efforts d'union, au lieu de combler les différences, les embrasèrent. En 2002, les structures fédératives n'étaient plus que lettre morte. La fonction de *Chief Imam* étant également politisée et controversée, les musulmans d'Accra étaient privés d'organisation et de leadership centralisés à même de faire participer l'islam dans les débats de la nation.

A ces divisions ethniques, régionales et politiques vinrent s'ajouter des différends doctrinaux. Dès les lendemains de l'indépendance, l'Égypte nassérienne ouvrit deux centres culturels, l'un à Accra, l'autre à Kumasi. Bien que contraints par Nkrumah à fermer au bout de quelques années, ces centres ont eu une influence décisive en matière d'éducation islamique[25] (l'Égypte a mené dans le même temps une politique islamique active au Togo et au Bénin, mais pas en Côte d'Ivoire). Pour reprendre l'expression d'un de nos interlocuteurs : « l'Égypte fut la première à introduire la dimension moyen-orientale de l'islam au Ghana »[26]. Le centre d'Accra envoya des étudiants au Caire et à Karthoum et fut relayé après 1962 par l'Arabie Saoudite qui les dirigea vers l'Université islamique de Médine. L'un des premiers diplômés ghanéens de cette université fut Umar Ibrahim Iman. De retour à Accra en 1968, il fonda en 1972 le *Islamic Reformation and Research Centre* avec des fonds saoudiens et commença à prêcher le message dit wahhabite ou sunnite[27]. Expulsé de la mosquée du *zongo* de Nima à Accra, il se replia sur ses activités d'enseignant. Le retour d'un nombre croissant de ses élèves envoyés en Arabie Saoudite fit prendre de l'ampleur au mouvement sunnite d'Accra. L'association *Al-Sunna wal Jama'a of Ghana*, basée à Nima, fut officiellement enregistrée en 1997[28]. Elle est dotée d'une imposante *madrasa* où l'arabe est la principale langue de travail, mais elle n'a pas de mosquée propre.

Entre temps, l'introduction du dogme sunnite au Ghana provoqua partout l'hostilité des adeptes de la Tidjaniyya (Hiskett, 1980). Les affrontements les plus violents entre les deux communautés se produisirent en dehors d'Accra : à Tamale en 1977, à Wenchi en 1995 et à Atebubu in 1996 (Mbillah, 1998). A l'inverse du sunnisme ivoirien (voir infra), les clivages entre les tidjanis et ceux que ces derniers appelaient péjorativement les « rejeteurs », ne se sont toujours pas résorbés. Le soutien de l'Iran aux premiers et de l'Arabie Saoudite aux seconds n'a rien arrangé à l'affaire (Kramer, 1996). Comme au Bénin, depuis les boums pétroliers, l'importation au Ghana des divisions

25. Entretien avec Maulvi A. Wahab Adam, Osu Nyaniba Estate, Accra, 1er septembre 2002.

26. Entretien avec Nathan Iddris Samwini, *Inter-Church Inter-Faith Coordinator du Christian Council of Ghana* et auteur d'une thèse sur l'islam au Ghana (Samwini, 2003), Accra, 10 septembre 2002.

27. Dans cette voie, Alhadji Yusuf Afa Ajura l'avait précédé dans les années 1950 à Tamale, au Nord du pays.

28. Entretien avec Umar Ibrahim Iman, Nima, Accra, 4 septembre 2002.

idéologiques du monde arabo-islamique par ONG musulmanes locales interposées, n'a fait que morceler davantage le paysage islamique urbain et national.

Dans le courant des années 1970, à Tamale, le *Ghana Education Service* (GES), au sein du Ministère ghanéen de l'Éducation, proposa aux imams et aux maîtres des *makarantas* (écoles coraniques) et des *madrasas* (écoles islamiques réformées), l'introduction de cours d'anglais et de matières non-religieuses dans leur curriculum. Il était entendu que les écoles, renommées « écoles anglo-arabes » (*English-Arabic schools*), resteraient la propriété privée de leurs directeurs, mais que l'État prendrait en charge les professeurs non seulement d'anglais et de matières laïques mais aussi d'arabe et de religion. Des écoles publiques de la région qui recrutaient trop peu d'enfants en raison des résistances de leurs parents envers le système éducatif laïque, furent en outre reconverties en écoles anglo-arabes. L'expérience, d'abord tentée dans la Région Nord, fut ensuite élargie aux neuf autres départements du Ghana. L'État voulait assurer aux jeunes musulmans une éducation à même de leur ouvrir les portes du secteur moderne de l'économie. Nombreux furent les parents et les chefs religieux musulmans qui ne se départirent jamais complètement d'une certaine méfiance envers cet objectif. Aussi le projet connut-il des revers, le plus grave ayant résulté de l'adoption, en 1979, du calendrier hebdomadaire officiel (école du lundi au vendredi) en remplacement de l'islamique (du dimanche au jeudi). Le temps aidant, dans le contexte de la grave crise économique que le Ghana a traversé dans les années 1980, la société musulmane prit cependant conscience de l'importance de l'anglais et du savoir séculier pour l'avenir de sa jeunesse et de la communauté. Les écoles anglo-arabes, renommées « écoles islamiques » après la formation, en 1986, de la *Islamic Education Unit* (IEU), dépendant du GES, formèrent un nombre grandissant d'élèves musulmans qui devinrent anglophones et purent accéder, pour une minorité, à une éducation supérieure et des emplois de cadres et d'intellectuels[29] (Seidu, 1989 : 344-396 ; Iddrisu, 2002).

Parallèlement, des universitaires et des étudiants musulmans formés à l'occidentale prirent conscience de la nécessité de rénover l'approche du dogme et l'organisation communautaire pour mieux asseoir le fait que « l'islam est une religion non du XVe mais du XXe siècle »[30]. Dès les années 1960, une *Association of Academic and Administrative Staff* se mit en place à l'Université du Ghana à Legon, dans la banlieue d'Accra[31].

29. Entretiens avec Malam Musa, secrétaire personnel de l'imam Sharubutu et l'un des coordinateurs de l'IEP pour Accra, mosquée d'Abossey Okai, Accra, 31 août 2002 et avec Zakaria Seebaway, Independence Square, Accra, 4 septembre 2002.

30. Entretien avec Sulemana Mumuni, Tudu, Accra, 7 septembre 2002.

31. Entretien avec Sulemana Mumuni, Legon, Accra, 3 septembre 2002.

La mosquée du campus, commencée dans les années 1980, est en partie son œuvre. Dans les années 1970, trois associations informelles d'étudiants musulmans existaient sur les campus de Legon, Cape Coast et Kumasi. En 1977, elles se fédérèrent sous le nom de *Ghana Muslim Student Association*. Depuis, la présidence est tournante entre les trois campus. La GMSA coordonne également les sections du secondaire. Sa principale activité est d'organiser chaque année des séminaires de formation qui durent une semaine[32].

Par ailleurs, à Legon, le département des études religieuses, qui offre des M.Phil. (doctorats de 3e cycle) en islam, est devenu le vivier d'où ont émergé plusieurs grandes personnalités réformistes de la scène islamique de l'Accra d'aujourd'hui : Sulemana Mumuni, devenu à son tour professeur dans le département et auteur de travaux sur les musulmans d'Accra ; Sheikh Seebaway Zakaria, employé depuis son ouverture à Accra en 2001 par le *Islamic University College*, premier institut islamique d'éducation supérieure au Ghana[33] (le collège est financé par l'Iran mais Seebaway n'est pas chi'ite) ; Harun Zagoor-Saed, également enseignant, et bien d'autres.

En 1992, Harun Zagoor-Saed fonda avec d'autres diplômés du système éducatif laïque la *Ghana Muslim Academy*. Basée à Accra New Town, les activités de l'association sont limitées à la capitale. Son objectif principal, dans l'esprit de l'IEU, est d'offrir des cours d'introduction ou de soutien en anglais et dans les matières non-religieuses, aux élèves des *makarantas* (écoles coraniques) et des *madrasas*. Elle aide aussi les élèves du public à réussir leurs examens et les concours d'entrée à l'université. En outre, l'*Academy* s'efforce de convaincre les parents de l'utilité du cursus scolaire, surtout pour les filles. En 2002, elle estimait à plus de 2000 le nombre des jeunes ayant bénéficié de ses services[34].

D'après Sulemana Mumuni, c'est en 1999 que le panorama islamique d'Accra a véritablement commencé à se transformer, avec l'apparition sur la scène publique d'un groupe de jeunes intellectuels musulmans[35]. Ce nouvel acteur a d'abord surgi au travers de prêches diffusées sur les stations de radio, dont le nombre s'était multiplié à la suite de la décision historique de libéraliser les médias. Certains prédicateurs avaient été formés dans le monde arabe, d'autres au Ghana, certains avaient suivi un cursus

32. *The Reminder* [bulletin de la GMSA], vol 2, n°1, juillet-septembre 2002 et entretien avec Zenatu Mohammed, trésorière de la GMSA, Legon, Accra, 6 septembre 2002.

33. *Daily Graphic*, 16 janvier 2002.

34. *Daily Graphic*, 30 août 2002 et entretien avec Harun Zagoor-Saed, directeur de la *Ghana Muslim Academy*, Tudu, Accra, 7 septembre 2002.

35. Toutes les informations contenues dans ce développement nous ont été fournies lors de deux entretiens avec Sulemana Mumuni qui se sont déroulés à Legon, Accra, le 3 septembre et à Tudu, Accra, le 7 septembre 2002.

islamique, d'autres (comme les anciens étudiants de Legon) un cursus laïque. Mumuni prit alors l'initiative de faire se rencontrer ces prédicateurs d'obédiences diverses pour tenter de coordonner le discours public sur l'islam. A cette occasion, le groupe s'est engagé à repenser le leadership islamique au Ghana. Une conférence sur ce thème fut organisée en septembre 2000, avec l'objectif de proposer un modèle de leadership centralisé et une issue aux divisions intestines des musulmans ghanéens. Pour ce faire, les organisateurs s'accordèrent sur trois principes. Premièrement, inviter le plus d'acteurs musulmans et de responsables associatifs différents possible, afin que nul ne se sente exclu. Deuxièmement, décliner toute participation d'ambassades ou de centres culturels arabo-islamiques, pour minimiser le poids des contraintes idéologiques. Enfin, éviter toute implication des autorités ghanéennes, pour éviter le piège de la récupération politique. Suite à la conférence, un comité *ad hoc* appellé *Muslim Task Force On Leadership* s'est mis en place pour poursuivre la réflexion.

Les jeunes intellectuels musulmans se sont fait connaître du grand public avec la parution des résultats du recensement officiel de la population, au tournant de l'année 2001-02. Ils contestèrent vigoureusement le pourcentage des musulmans dans le pays, établi à 15,6 %, qu'ils estimaient plutôt aux alentours de 45 %[36]. A la faveur de cette controverse qui suscita un débat dans la presse nationale, le groupe décida d'assumer un rôle de sensibilisation de la population à la question de la participation politique des musulmans. Il adopta alors une dénomination plus englobante, la *Coalition of Muslim Organisations in Ghana*. La *Coalition* a été conçue comme un forum de discussion entre associations et ONG islamiques soucieuses de redynamiser l'islam dans le pays. Son siège est à Tudu (Accra), son président Sulemana Mumuni, son porte-parole Sheikh Seebaway Zakaria. Elle se prononce depuis sur toute affaire impliquant des musulmans ou l'image de l'islam. La question du leadership est restée une priorité : une deuxième conférence sur le leadership en islam fut conviée à Accra en octobre 2002 en présence de représentants musulmans de l'intérieur du pays.

Abidjan : l'avènement tardif d'un grand centre islamique régional

Aucune association islamique ne s'est constituée en Côte d'Ivoire jusqu'au milieu des années 1950, soit près de vingt ans plus tard qu'au Dahomey et en *Gold Coast*. Les quelques cercles confrériques qui avaient obtenu la reconnaissance des autorités coloniales n'ont guère eu d'impact

36. Voir par exemple le *Daily Graphic* du 10 janvier 2002 et du 31 janvier 2002.

en dehors des milieux immigrés, majoritairement sénégalais, qui les avaient introduits. La vie des musulmans d'Abidjan fut de sorte longtemps articulée aux seules mosquées de quartier, symboles convoités de tous les enjeux communautaires. Les communautés urbaines, divisées lors du choix des imams sur la base de critères ethniques ou régionaux puis nationaux après les indépendances, ont évolué dans la segmentation et l'anomie. Aux yeux de l'opinion publique non-musulmane majoritaire, l'islam représentait alors une religion arriérée, sans prise sur la modernité[37]. La même image prédominait chez un nombre grandissant de jeunes et de cadres d'origine musulmane touchés par l'occidentalisation rapide que subissait la société abidjanaise de l'époque. Gagnés par un processus de sécularisation, ils tendaient à adopter des prénoms chrétiens et un mode de vie à l'européenne.

C'est pour lutter contre cette désaffection des jeunes et des « évolués » à l'endroit de l'islam que fut fondée, à Abidjan, en 1954, la première association musulmane du pays, l'Union culturelle musulmane de Côte d'Ivoire. Branche de l'association sénégalaise du même nom, l'UCM-CI correspondait à la volonté d'une poignée de modernistes diplômés d'universités du monde arabe de réformer l'éducation islamique. Tidjani d'origine soudano-sahélienne, Tidjane Ba, principal fondateur de la section ivoirienne, avait d'ailleurs connu Cheikh Touré de Dakar en Algérie. A compter de 1957, l'association fut récupérée par la mouvance wahhabite qui, depuis ses débuts à Bouaké dix ans auparavant, avait pris une certaine ampleur. Dominée à Abidjan par les Guinéens dont le pouvoir se méfiait depuis le « non » de Sékou Touré, et accusée par les traditionalistes de semer la discorde, elle fut rapidement suspendue. Une restructuration fut tentée en 1962 pour prendre acte des changements introduits par l'indépendance. L'UCM devint une plate-forme de représentation musulmane cooptée par le pouvoir. Mais les troubles politiques des années 1960, contemporains de la montée de l'autoritarisme du régime houphouëtiste, plongèrent l'association dans le silence (Miran, 1998). Précurseur historique des associations réformistes ivoiriennes actuelles, l'UCM-CI a eu un impact limité et n'a pas provoqué l'ouverture de la société musulmane locale envers le reste du monde islamique qu'elle avait souhaitée.

Ce n'est qu'avec les réformes politiques de la fin des années 1960 puis de la fin des années 1970 que la vie associative ivoirienne put reprendre son cours. Dans la dizaine d'années encadrant les deux boums pétroliers, Abidjan fut le théâtre d'une floraison d'associations prétendant toutes représenter la société islamique au niveau national. En fait, elles servirent surtout de tremplin aux ambitions politiques de leurs dirigeants et d'instrument de collecte de fonds (*fund-raising*) auprès du gouvernement et

37. Voir par exemple *Plume Libre*, n° 2, novembre 1991.

des agences panislamiques. La plus importante fut le Conseil supérieur islamique, constitué en 1979 et enregistré officiellement en 1982. C'était une initiative de la Ligue islamique mondiale par acteurs sénégalais et ivoiriens interposés ; jusqu'à récemment, le CSI était la seule fédération islamique ivoirienne reconnue par l'Arabie Saoudite. Dès le milieu des années 1980 toutefois, dans le contexte de la crise politique intérieure qu'envenimaient les difficultés économiques, Houphouët mit un frein aux activités des associations islamiques et aux transferts de pétrodollars. Moussa Comara, président du CSI et de l'Association musulmane pour l'organisation du pèlerinage à la Mecque (AMOP), fut acculé à la démission en 1985. Les deux associations périclitèrent. Les Ivoiriens n'obtinrent finalement qu'une portion congrue de l'assistance logistique et financière du monde arabo-islamique, comparé à ce que reçurent les musulmans béninois ou ghanéens pourtant moins nombreux. Cet handicap se mua ultérieurement en avantage comparatif, les réformistes ayant appris à ne compter que sur leurs propres forces.

Poursuivant les mêmes objectifs politiques et matériels, les principales associations islamiques des années 1970-80 sont entrées en concurrence. Comme au Bénin et au Ghana, loin d'unifier la scène islamique urbaine et nationale, elles ont créé de nouveaux antagonismes non seulement entre associations mais aussi dans leur propre sein. Ainsi en est-il de l'Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), reconnue en 1976, qui implosa en 1981 sous l'effet de graves tensions internes et qui végéta jusqu'en 1994, date à laquelle elle prit le nom d'Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire, ou AMSCI. Bien qu'entre temps, la mouvance wahhabite soit devenue plus conciliante envers la majorité musulmane, elle a depuis perdu de son importance (Miran, 1998). A la fin des années 1980, le mouvement associatif islamique en son entier paraissait exsangue.

Au début des années 1970, le vent du changement vint des jeunes musulmans et musulmanes scolarisés dans les institutions éducatives non-islamiques, laïques ou chrétiennes. Désabusée par les idéologies d'inspiration marxiste et mécontente de l'héritage islamique traditionnel que leur transmettaient passivement leurs parents, cette jeunesse en quête d'une foi porteuse de sens cherchait à réconcilier spiritualité et modernité. Elle fut aidée dans cette entreprise par trois encadreurs fort différents, formés dans le monde arabe, qui apprirent ou perfectionnèrent leur français auprès de ce public presque exclusivement francophone. Ce groupe comprenait, outre le cheikh tidjani Tidjane Ba de l'UCM (décédé en 2001), le wahhabite Mohamed Lamine Kaba et Aboubacar Fofana, visionnaire moderniste, qui, aussi controversé qu'il fût, devint l'un des personnages les plus influents de la scène islamique ivoirienne.

La première expérience associative de ce réformisme novateur fut, en 1972, la constitution de la Jeunesse étudiante musulmane (JEM), modelée sur son homologue catholique et qui devint, en 1975, l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI, reconnue officiellement en 1979). Cette association servit plus tard de modèle d'organisation aux élèves et étudiants musulmans des pays voisins, comme ceux du Togo qui créèrent leur AEEMT et ceux du Bénin avec l'ACEEMUB. En parallèle, les « trois mousquetaires », comme les appelaient affectueusement les jeunes musulmans, animaient dans les écoles ou les centres islamiques d'Abidjan ou de province des conférences et des débats visant un public de plus en plus large. A partir de 1977, ces discussions donnèrent lieu, à la télévision nationale, à des émissions musulmanes hebdomadaires. A leur crédit : une accélération des conversions auprès de ceux que séduisait un islam moderne expliqué en français et, pour les cadres et intellectuels musulmans, un lent processus de sortie du complexe d'infériorité lié à leur religion. Les bases informelles de la première association de jeunes cadres musulmans furent jetées en 1982 avec la Communauté musulmane de la Riviera, du nom du quartier résidentiel le plus huppé d'Abidjan. Vassiriki Touré, l'un des fondateurs de la CMR, également ancien président de l'AEEMCI, rappelait qu'à l'époque, l'entreprise était véritablement révolutionnaire. Aux jeunes cadres, il était dit :

> « Votre action est un phénomène sociologique sans précédent en Côte d'Ivoire. Si vous réussissez, ce sera le succès de l'islam en Côte d'Ivoire. Si vous échouez, ce sera l'échec de l'islam en Côte d'Ivoire »[38].

Le réseau formé par les conférenciers et les membres de l'AEEMCI et de la CMR constitua un terrain d'intense réflexion intellectuelle et d'expérimentation de nouvelles techniques de gestion communautaire. Il permit la création de plusieurs associations affiliées qui ciblaient les diverses catégories socio-culturelles de la communauté ivoirienne ou leurs besoins spécifiques. En 1988, ce furent le Conseil supérieur des imams (COSIM), l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI) et la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI). Après l'ouverture démocratique de 1990, ce furent le Secours médical islamique (SEMI), le Cercle d'études et de recherches islamiques en Côte d'Ivoire (CERICI), l'Association des femmes musulmanes de Côte d'Ivoire (AFMCI) et le Conseil national pour l'organisation du pèlerinage

38. Archives privées de la CMR : document rédigé par Vassiriki Touré sur histoire de l'association (nos remerciements à Moussa Touré pour nous en avoir fait la lecture). La citation est d'Abou Doumbia, haut cadre de l'administration publique, qui devint en 1993 le premier ambassadeur ivoirien en Arabie Saoudite.

à la Mecque (CNOPM). Le processus de réorganisation communautaire culmina en 1993 avec la création de la fédération dite Conseil national islamique, qu'ont également soutenu l'AMSCI et plus d'une quarantaine de communautés musulmanes de quartier et d'associations locales. Dix ans plus tard, la majorité des musulmans ivoiriens se rallie toujours au CNI que dirige Koudouss Idris Koné. Ses grands acquis furent d'avoir favorisé l'entente entre musulmans de toutes origines et obédiences, en particulier entre modernistes et traditionalistes, d'avoir désenclavé l'islam de la sphère rituelle pour le réintégrer dans la vie sociale et culturelle et d'avoir, en tant que pivot de la société civile islamique, tenté de faire reconnaître le droit de la communauté à participer au devenir de l'État ivoirien aux côtés des autres groupes confessionnels et sociétaux. La guerre civile a gravement affecté et ralenti les activités du CNI mais elle ne les a pas arrêtées[39]. Jusqu'à présent, elle n'a pas non plus radicalisé le message de la fédération, resté modéré et conciliant. Le CNI demeure une structure unique en son genre, qui attire l'admiration voire suscite l'émulation des musulmans des pays voisins.

Réformisme et transnationalisme côtier : circulation des hommes et des idées mais faiblesse des réseaux

Tous nos interlocuteurs béninois, ghanéens et ivoiriens s'accordent pour constater l'absence de réseau réformiste à l'échelle du littoral du golfe de Guinée, voire plus largement de l'Afrique de l'Ouest. Rien qui ne rappelle l'internationalisation planifiée de nombreuses Églises et cultes traditionnels, avec leurs hiérarchies transnationales, leurs lieux de rencontre réguliers ou leurs médias régionaux. Rien qui ne s'apparente non plus au dynamisme transfrontalier des mouvements soufis, hier la Tidjaniyya ou la Qadiriyya, aujourd'hui la Alawiyya ou l'ordre Nimatullahi[40]. Même chez les sunnites, il n'y a pas de coordination

39. Sur la Côte d'Ivoire en guerre, voir le dossier n° 89 de *Politique Africaine*.

40. La Alawiyya est un ordre d'origine algérienne. Elle fut introduite à Porto Novo puis à Cotonou dans les années 1990 par Saliou Latoundji, qui avait connu le mouvement en France : entretien avec Saliou Latoundji, Porto Novo, 13 avril 2003. Chassé d'Iran par la révolution khoménienne, l'ordre Nimatullahi fut par la suite basé successivement aux États-Unis et en Angleterre. Le Dr Yacouba Fassassi embrassa le mouvement aux États-Unis puis implanta des *kaniqa* (zawiya) d'abord à Abidjan à la fin des années 1970, puis à Porto Novo dans les années 1990 : entretien avec Yacouba Fassassi, Porto Novo, 13 avril 2003 ; voir aussi les nombreux articles sur l'ordre publiés dans la revue *Iqraa Afrique* dirigée par Fassassi.

internationale de leurs activités associatives. La délégation ivoirienne au CIMEF de Cotonou s'interrogeait sur cet état des choses :

> « Est-il normal que des communautés qui convergent mentalement au moins cinq fois par jour, s'ignorent et n'échangent qu'épisodiquement ? Ne pas communiquer des années durant, alors que le fracas du monde créé un besoin si fort de se mettre ensemble (...) dans les temps anciens, dans les communautés musulmanes d'Afrique, de véritables échanges se sont opérés. Il n'était pas rare de voir des délégations partir de Samatiguila, Odienné, Kong, Bondoukou (Côte d'Ivoire) aller vers Dakar, Tivaouane (Sénégal), Kankan (Guinée), Bobo-Dioulasso (actuel Burkina). Ces échanges, véritables rituels, ont été précieux tant dans le renforcement des liens entre entités pourtant autosuffisantes et libres, que dans la diffusion du savoir, dans l'amélioration des pratiques. Faut-il se résoudre à admettre que l'intensité des relations inter-communautaires baisse en proportion inverse des facilités qu'offrent les outils modernes de communication et de logique ? »[41]

Le défaut de convergence entre mouvements réformistes ne signifie pas l'absence de liens, loin s'en faut. Mais les contacts sont avant tout individuels, informels, irréguliers. Les animateurs d'associations islamiques fort désireux de se rencontrer s'invitent volontiers à leurs conférences et congrès respectifs, mais ces échanges ponctuels n'ont aucun suivi. Comme dans le passé, des prédicateurs (« *ustaz* ») itinérants font circuler des idées. Des étudiants partent étudier dans les écoles islamiques de la sous-région. Des migrants transmettent parfois des modèles religieux dans leurs communautés d'origine. De nombreux lettrés, expulsés du Ghana en 1969-70, ont transité ou se sont établis au Togo où ils sont devenus un « élément d'approfondissement de l'islam » (Delval, 1981b : 169). Des réformistes ivoiriens aujourd'hui contraints à l'exil par la guerre civile et dispersés dans l'Ouest africain sahélien et côtier contribuent aussi au développement religieux des sociétés d'accueil. Entre musulmans établis de part et d'autre des frontières, les relations n'ont jamais cessé, comme entre Yoruba du Sud-Est du Bénin et du Sud-Ouest du Nigeria, quoique sur un mode plus familial, culturel ou ethnique que religieux. Cependant, quel que soit l'intensité de ces échanges, ces relations n'ont pas franchi l'étape de la formalisation et de la routinisation. Comme le résumait l'imam al-Habib : « les musulmans sont enfermés dans leurs frontières nationales »[42].

41. Texte de la communication de la délégation ivoirienne, CIMEF, Cotonou, 3 août 2002. Nos remerciements à Moussa Touré qui nous en a fait prendre connaissance.

42. Entretien avec l'imam Ibrahim al-Habib, mosquée centrale zongo, Cotonou, 3 avril 2003.

Cette absence de filière islamique transrégionale fait peut-être l'affaire des gouvernements laïques, qui, dans la tradition coloniale, se méfient davantage de la dimension supralocale de l'islam que de celle du christianisme. En Côte d'Ivoire par exemple, il est clair que le pouvoir a fait subtilement obstruction à l'épanouissement des liens entre musulmans de l'intérieur et de l'extérieur et qu'il a fait pression pour « nationaliser » l'islam afin de mieux coopter son élite dirigeante. En dépit de ses intentions proclamées et de réalisations concrètes non-négligeables (les *madrasas* égyptiennes, par exemple, servirent de vivier à l'élite musulmane côtière), le monde arabo-islamique n'a pour sa part pas catalysé l'émergence d'une plate-forme de rencontre entre musulmans ouest-africains. Privilégiant les relations bilatérales arabo/irano-africaines et paralysés par d'insurmontables divisions qui n'étaient pas que religieuses, institutions et ONG arabo-islamiques ont moins rapproché que cloisonné les communautés musulmanes tant à l'échelle de la sous-région qu'au sein d'un même pays. *Al-oumma al-islamia* déplorait ainsi que la plupart de ces organisations étaient, au Bénin, « d'un statisme inquiétant[,] très refermées sur elles-mêmes comme des couvents et très peu coopératives entre elles »[43]. Leur financement exclusivement extérieur a par ailleurs nourri chez les musulmans africains un sentiment de dépendance et une apathie en terme d'initiative autonome, qui ont pu freiner les projets d'union[44].

L'origine du déficit de réseau islamique est toutefois essentiellement interne aux communautés. « Désorganisées », « divisées », « ségrégationnistes », « égoïstes » ou « apathiques »[45], les communautés musulmanes ont longtemps été confinées à la seule sphère locale, désertant la scène nationale et à plus forte raison l'arène internationale. Les efforts des réformistes furent d'abord investis dans l'éducation et la mobilisation du public musulman de leurs villes, régions ou pays, avant de s'élargir à la création d'une représentation islamique unitaire vis-à-vis de l'État : pendant longtemps, les contacts avec l'étranger n'ont pas constitué une priorité. Au Bénin et au Ghana, les jeunes fédérations islamiques sont encore insuffisamment établies en dehors de Cotonou et d'Accra et des milieux intellectuels pour engager la population au niveau national et encore moins pour parler en son nom à l'étranger. A cet égard, la Côte d'Ivoire est en avance et, de fait, elle est pionnière en matière d'initiatives en direction de la sous-région (détails ci-après). A noter par contraste que les

43. *Al-oumma al-islamia*, n° 10, août 2002.

44. Ces griefs se retouvent chez la plupart de nos interlocuteurs ivoiriens, ghanéens et béninois. Ils s'inscrivent dans le cadre d'une critique plus globale portant sur la nature et les modalités de l'engagement arabo-islamique dans les affaires religieuses et sociales de leurs communautés.

45. Ces adjectifs sont repris de l'allocution de Karim Dramane lors de l'assemblée constitutive du « Réseau », 11 novembre 2003 (archives privées de Yaaya Alihou).

liens entre musulmans restés au pays et ceux ayant migré en Occident font l'objet de davantage de suivi, car ils correspondent à un besoin fort de contact avec la mère-patrie. Ainsi par exemple les relations entre musulmans de Côte d'Ivoire et musulmans ivoiriens installés aux États-Unis.

Cette absence de réseau islamique transnational n'est pas synonyme de renonciation de la part des acteurs réformistes. Ces derniers ont parfaitement conscience de leur appartenance à une « communauté de savoir » qui dépasse leur horizon national et de leur responsabilité historique à participer aux transformations impliquant l'islam en Afrique et dans le monde. Le cinquième objectif listé dans les statuts du Réseau béninois des associations et ONG islamiques préconise de « développer un partenariat avec les musulmans du monde entier ». En 2002, lors du CIMEF de Cotonou, la délégation ivoirienne allait même plus loin en soulignant l'urgence de la formation d'un tel réseau :

> « force est de noter la faiblesse, sinon l'absence de projets collectifs supranationaux. Cela était déjà vrai mais risque de l'être encore plus avec les derniers événements [11 septembre et conséquences] qui secouent le monde et induisent chez les musulmans une sourde inquiétude en passe de les faire se replier sur eux-mêmes. Tout se passe en effet comme si les échanges transnationaux entre les musulmans étaient désormais frappés de suspicion. Aujourd'hui, le simple mot de "réseau" a tendance à être sensible, inquiétant. Réseau rimant avec "islamisme". Il s'agit de ne pas se laisser impressionner, à l'ère des réseaux économiques, financiers, techniques, dont les performances font dire qu'ils sont les seuls outils aptes à capter l'intelligence qui irrigue le monde. Les musulmans ne peuvent donc s'ignorer et délaisser la construction des réseaux. Au contraire, ils doivent, plus que jamais, mettre en pratique ce concept dit "glocal", qui commande de "penser globalement et d'agir localement" »[46].

L'émergence d'une culture et d'un réseau de la francophonie islamique

L'un des caractères les plus originaux du développement de l'islam dans le Sud de la Côte d'Ivoire et du Bénin est l'ascendant qu'a pris la langue française à la fois comme média de communication entre musulmans et comme référent culturel dans l'élaboration de la conception locale de l'islam. Cette évolution se retrouve ailleurs en Afrique de l'Ouest francophone

46. Texte de la communication de la délégation ivoirienne, CIMEF, Cotonou, 3 août 2002.

où de plus en plus d'écoles islamiques enseignent un vrai bilinguisme culturel franco-arabe/islamo-occidental (voir la contribution de Muriel Gomez-Perez). Mais elle a pris, sur la côte de Guinée et tout spécialement en Côte d'Ivoire, une ampleur sociologique inégalée. La centralité du français dans la société et la culture religieuse islamiques locales n'y est plus un enjeu ou un objet de contestation : c'est une réalité.

Une précision s'impose d'emblée : cet ascendant du français n'est pas un avatar de l'impérialisme culturel de la France ou l'expression d'une cooptation aux organes politiques de la francophonie ; elle n'est en rien synonyme de francophilie. Elle est, plus profondément, la traduction de la vision pragmatique du sens de l'histoire qu'ont élaboré les élites musulmanes. Le cheminement de ces dernières a été d'accepter le fait accompli de l'importance incontournable du français dans la vie concrète et symbolique de leur pays. (Le pourcentage des francophones « réels » ou « occasionnels » est plus élevé en Côte d'Ivoire, au Togo et au Bénin que dans les pays sahéliens, Sénégal y compris. La Côte d'Ivoire est le premier pays francophone d'Afrique par le nombre de ses locuteurs ; de jeunes urbains parlent même le français comme première langue, avant la langue vernaculaire d'origine de leur famille[47]). Les nouveaux leaders musulmans ont pris conscience de l'impérieuse nécessité de maîtriser le français pour que la société musulmane nationale puisse se faire entendre dans la sphère publique et participer aux activités du gouvernement ou de l'administration et aux débats politiques, en tant que société civile islamique. Le constat est que l'intégration dans l'État, que les réformistes appellent de leurs vœux, passe par le français. Non moins important, le français est aussi la condition nécessaire (mais non suffisante) pour accéder à la fonction publique et au secteur moderne de l'économie. Les diplômes des arabisants, non reconnus officiellement, condamnent leurs titulaires à la marginalisation dans la société nationale. L'intégration sociale est donc aussi tributaire du français. Ces réalités sont plus prononcées sur la côte de Guinée, où l'islam est minoritaire, que dans les pays majoritairement islamisés où des concessions ont pu être obtenues au nom des musulmans, ne serait-ce que pour dissiper les revendications en faveur d'une plus grande islamisation de l'État.

La promotion du français comme langue de l'islam a ensuite contribué à un décloisonnement des communautés musulmanes, que les réformistes jugent salutaire. En dissociant l'islam de l'ethnicité, elle a permis une ouverture vers de nouveaux convertis pour qui l'adoption de la langue et de la culture ethnique dioula, hausa ou yoruba constituait un obstacle. Elle a aussi permis la rencontre avec les non-musulmans, surtout les chrétiens

---

47. http://agence.francophonie.org/. Voir aussi Derive (1986).

et, dans une certaine mesure, l'amélioration de l'image de l'islam. Elle a surtout libéré les jeunes musulmans scolarisés dans le système éducatif officiel et les musulmans des classes moyennes et supérieures de leur complexe d'infériorité touchant à l'islam, longtemps perçu comme une religion de vieux cheikhs sclérosés. Ces jeunes et ces cadres occidentalisés francophones, autrefois tentés par une certaine sécularisation, sont devenus le fer de lance de maintes associations islamiques. Le français est ainsi réapproprié comme média privilégié de diffusion de l'islam et plus précisément d'un islam libéral et rationnel, sans complexe face à la modernité et la mondialisation du temps présent. Il va sans dire que la place et le rôle dévolus au français ne signifient pas *a contrario* une dépréciation des langues vernaculaires, qui permettent à l'oral de toucher un vaste public de non-francophones, ou à plus forte raison de l'arabe, qui, fort de son statut de langue sacrée, conserve tout son poids dans l'économie locale du prestige religieux. Mais la rupture par rapport au passé est que l'arabe seul ne suffit plus : dorénavant, la renommée intellectuelle et l'influence socio-politique d'un guide religieux se mesurent aussi à sa maîtrise du français.

Cette primauté du français s'est exprimée concrètement par l'importation d'un éventail de plus en plus large de livres islamiques traduits ou écrits en français, en provenance du Maghreb, du Liban ou de France. Déjà en 1975, Tidjane Ba, arabisant de formation et autodidacte en français, expliquait à un journaliste du bulletin islamo-chrétien d'Abidjan :

> *Journaliste* : « Pourquoi les livres qui traitent de la religion musulmane doivent-ils être écrits en arabe ? N'est-ce pas un handicap pour ceux qui le déchiffrent difficilement ?
>
> *Tidjane Ba* : Mais ce n'est nullement une obligation, même si de fait, ils sont souvent rédigés en arabe. On demande aux musulmans de savoir un minimum d'arabe pour réciter la prière, puisqu'elle doit être prononcée dans cette langue. Mais toutes les études sur l'Islam peuvent être faites dans des livres en français ou en anglais. Beaucoup de penseurs musulmans actuels écrivent dans leur langue maternelle : le célèbre pakistanais Abou Ila Maoudoudi écrit en urdu. Des étudiants pakistanais de Londres ont traduit ses livres en anglais, puis des étudiants musulmans de Paris les ont traduit en français. Le Turc Hamidoulah ou l'Algérien Malik Ben Nabi sont de formation française. J'estime que l'enseignement de l'arabe n'est pas un but en soi. Mais un moyen parmi d'autres. A côté de cette langue, nous devons diffuser des livres en français qui présentent l'Islam »[48].

48. Archives du Frère Gwénolé Jeusset, *Commission nationale des relations avec l'Islam, Bulletin de liaison*, n° 7, novembre 1975 : 3-7.

Ces livres ont joué un rôle décisif dans la formation autodidacte de nombreux leaders musulmans francophones. Le béninois Yaaya Alihou se rappelle n'avoir commencé à comprendre le Coran qu'à l'aide de traductions en français rapportées par des voyageurs dans les années 1950-60. Membre actif de l'UCJMD puis président de l'OCIB, il a noué des liens privilégiés avec les milieux musulmans français. En 1968, à l'occasion d'une dispute entre des jeunes fonctionnaires et leurs parents, les premiers sont allés chercher conseil auprès du rectorat de la mosquée de Paris, qui, depuis, les conseille en matière de lectures en français[49]. L'un des trois fondateurs de l'Union musulmane du Togo (1963), Mama Fousseini, un Kotokoli, a redécouvert sa religion grâce à la traduction du Coran de Blachère (Delval, 1981b : 191). Alpha Cissé, considéré comme le premier cadre de Côte d'Ivoire à porter le drapeau de l'islam, s'était entièrement formé dans des ouvrages en français (Delval , 1980 : 70). Depuis, les musulmans locaux ont entrepris leurs propres traductions. Ainsi celle (inachevée) du Coran sur cassette proposée par Djiguiba Cissé, imam du Plateau à Abidjan : elle circulerait dans toute l'Afrique francophone et même au Canada. (Au Ghana voisin, *The Islamic Book and Translation Council* de Cheikh Mustapha Ibrahim était en partie consacré à la traduction de textes islamiques en anglais[50]). Cette nouvelle légitimation de la traduction de textes religieux islamiques en langues européennes mais aussi en langues locales, qui rappelle le modèle missionnaire chrétien d'évangélisation, marque une rupture par rapport au passé (Sanneh, 1994).

L'importance du français s'exprime aussi par son usage dans la presse et les autres publications islamiques, les programmes radiophoniques et télévisés islamiques, les sermons du vendredi dans les mosquées réformistes d'Abidjan, les conférences et les séminaires des associations musulmanes, les cours d'alphabétisation en français destinés aux prédicateurs arabophones, la musique islamique liturgique, etc. Depuis le milieu des années 1990, dans l'esprit de l'école pionnière Léon Bourguine de Porto Novo, le CNI a par ailleurs promu le développement d'« écoles confessionnelles islamiques conventionnées », sensées pallier les insuffisances à la fois des écoles coraniques traditionnelles et des *madrasas* réformées. Ces écoles, ouvertes à tous les enfants sans distinction de religion, adoptent le français comme langue d'éducation et suivent le programme officiel : elles sont donc reconnues et subventionnées par l'État. L'étude de l'arabe est proposée au titre de langue étrangère à l'instar de l'anglais ou de l'espagnol et les cours de religion sont facultatifs.

---

49. Entretien avec Yaaya Alihou, Cotonou, 7 avril 2003.

50. *The Reminder*, vol 2, n° 1, juillet – septembre 2002 : 25 et entretien avec Cheikh Mustapha Ibrahim, Kotobabi, Accra, 10 septembre 2002.

Dans une certaine mesure, l'usage du français influe sur le processus même de reformulation de la culture religieuse locale. Il influence par exemple le contenu des sermons, qui tendent à traiter davantage les problèmes d'actualité sociaux et politiques. Les imams réputés les plus politisés sont tous des francophones. Les sermons en français répondent aussi moins à la logique du rituel qu'au souci d'efficacité de communication et de marketing des idées[51]. L'enjeu n'est donc pas que la maîtrise de la langue mais aussi de la psychologie et de la culture associées au français[52]. Par ailleurs, l'usage du français est devenu un facteur central dans la définition du clivage entre jeunes et vieux musulmans. Il faut reconnaître toutefois qu'il ne s'agit pas seulement d'une question linguistique mais aussi d'un problème de mentalité. Entre arabophones et francophones, les désaccords portent davantage sur la conception du dogme et les pratiques religieuses que sur la langue en soi. Quelle que soit la gestion de ces tensions, il est de fait que les deux groupes convergent de plus en plus dans l'acceptation de l'adoption du français. La tendance, pour les arabisants de retour du monde arabe, est d'apprendre le français (les francophones n'ont pour leur part jamais cessé de priser les cours d'arabe).

Le développement d'une francophonie islamique a donné lieu à de nouvelles initiatives réformistes, qui si elles n'ont pas (encore ?) abouti à la formation de réseaux institutionnalisés d'échanges permanents, visent délibérément cet objectif. Peu à peu, des étapes ont d'ailleurs été franchies en cette direction. La première expérience a été le Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes. Organisé par la Communauté musulmane de la Riviera avec le soutien initial de l'*International Islamic Federation of Student Organizations* (IIFSO), le SIFRAM réunit à Abidjan depuis 1991 une moyenne de 150 à 200 délégués et des intervenants éminents en provenance surtout d'Afrique de l'Ouest mais aussi du monde arabe et de France[53]. La rencontre a été conçue pour

> « favoriser les échanges entre responsables d'associations pour renforcer leur fraternité, initier les séminaristes aux techniques modernes de gestion (marketing, mise en place d'un budget, etc.), les former sur un plan théologique, étudier les problèmes de leadership, enseigner la connaissance et la maîtrise de l'environnement des musulmans de Côte d'Ivoire et des pays frères »[54].

51. Entretien avec Ibrahim Sy Savane, Riviéra, Abidjan, 19 août 2002.
52. Entretien avec Moussa Touré de la CMR, Marcory, Abidjan, 22 août 2002.
53. *Le Médiateur* (bulletin de l'AJMCI), n° 2, 15 octobre 1994.
54. Archives de l'AJMCI : document relatif au SIFRAM 1991.

Comme l'écrivait plus prosaïquement un journaliste de la presse ivoirienne en 1998 : « Le SIFRAM est un cadre élaboré pour servir de passerelle entre les associations musulmanes nationales et celles qui existent à travers le monde »[55]. Dans le principe, il ne se limitait pas aux participants francophones. En pratique, seule une session accueillit des anglophones venus du Nigeria (1991). Aussi, quand le SIFRAM commença à s'essouffler après une décennie de succès, la relève prit-elle la forme du Colloque international des musulmans de l'espace francophone, dont la première édition s'est tenue à Grand-Bassam en août 2000. Le CIMEF a réuni des participants de 16 pays francophones d'Europe et d'Afrique. Les objectifs étaient de faire se

> « côtoyer au sein d'une même plate-forme de réflexion et d'échanges (...) des cadres associatifs ou des intellectuels musulmans engagés dans les différentes régions de l'espace francophone », parce qu'ils « sont confrontés à de nombreux défis communs qui nécessitent la concertation, l'échange et le débat. Qu'il s'agisse de l'éducation, de la formation, de la question de la laïcité, de l'élaboration du discours islamique en langue française et de bien d'autres thèmes encore, les chantiers de réflexion ne manquent pas »[56].

Sous la houlette de Tariq Ramadan, islamologue à l'Université de Fribourg et nouveau promoteur d'un islam européen – il avait participé au SIFRAM 1999 – les actes du colloque ont été publiés en 2001 sous le titre *Les musulmans francophones. Réflexions sur la compréhension, la terminologie, le discours* (Éditions Tawhid, Lyon). La deuxième édition du CIMEF, prise en charge par le Réseau des associations et ONG islamiques du Bénin, s'est tenue à Cotonou en 2002. Le thème, « la scène internationale, le discours islamique et les expériences d'une éducation adaptée », signifiait le besoin d' « analyser la crise vis-à-vis de l'Islam après le 11 septembre et [de] définir les axes d'un discours musulman au cœur de la situation internationale »[57]. Il est prévu qu'à l'avenir, SIFRAM et CIMEF se tiendront un an sur deux en alternance, respectivement à Abidjan (si la situation politique le permet) et dans diverses villes d'Afrique de l'Ouest. Si la géopolitique de ces initiatives n'est en rien restreinte au littoral de Guinée, il reste significatif que ce soit cette région qui leur ait servi de berceau et de tremplin.

---

55. *Le Jour*, 27 août 1998.
56. Archives de la CMR : documents relatifs au CIMEF 2000.
57. *Al-oumma al-islamia,* n° 10, 2 août 2002.

Conclusion

Les communautés musulmanes établies entre Abidjan et Porto Novo n'ont pas institué une internationale islamique que l'islamophobie verrait porteuse d'un agenda absolutiste. Dans l'ensemble, les déterminations et frontières nationales, culturelles et ethniques isolent, fragmentent ou freinent toujours les velléités de formation d'une *umma* supranationale incarnant un idéal de solidarité intra-musulmane. Plus spécifiquement, les associations réformistes promeuvent un message islamique qui, certes, s'accorde aux préceptes universalistes de la tradition prophétique, mais qui s'inscrit aussi dans l'environnement particulier des communautés : le message global est réincarné dans le local. Il en va de même de leur sociabilité religieuse et de leurs modes d'organisation communautaire, qui répondent aux besoins concrets et actuels de la société musulmane urbaine ou nationale. Le discours ivoirien et ses pratiques ne font ainsi pas forcément sens au Ghana, au Togo ou au Bénin voisins. Les mouvements réformistes sur la côte de Guinée, ni désincarnés, ni déterritorialisés, restent foncièrement pluriels et singulièrement autonomes.

L'étape de la restructuration de la société musulmane au niveau national franchie ou en bonne voie, les élites réformistes tentent alors de s'ouvrir sur l'extérieur. Ce souci de s'insérer sur la scène internationale correspond à une prise de conscience de leur déficit d'organisation par rapport aux Églises transnationales, dont ils subissent de plein fouet la compétition, mais aussi et surtout des risques et des défis positifs de la mondialisation. Le développement dans l'espace francophone représente une tentative d'élargissement et d'approfondissement des projets réformistes. Il se situe davantage sur un plan socio-culturel que politique et traduit un processus interne de revitalisation qui ne s'accommode ni d'un alignement passif sur le monde arabo-islamique, ni d'un rejet fermé de l'Occident.